

Andrzej Sołtys

Poznanie Boga na drodze analogii w myśli wybranych przedstawicieli tomizmu egzystencjalnego

Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej 9-10,
25-36

2002-2003

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Ks. Andrzej Sołtys

**POZNANIE BOGA NA DRODZE ANALOGII W MYŚLI
WYBRANYCH PRZEDSTAWICIELI TOMIZMU
EGZYSTENCJALNEGO**

Jeżeli rolą metafizyki jest całościowe i ostateczne wyjaśnienie rzeczywistości, to analogia jest dla metafizyki zagadnieniem kluczowym. Całościowe i ostateczne wyjaśnienie rzeczywistości okazało się możliwe dopiero na drodze analogii¹. W klimacie odradzającej się myśli tomistycznej w minionym stuleciu obudziło się także żywe zainteresowanie arystotelesowsko-tomistycznym pojmowaniem analogii. Wielu autorów nawiązywało wtedy do klasycznych interpretacji takiego rozumienia analogii. Wśród nich najbardziej znaczącymi były interpretacje dokonane przez Kajetana i Franciszka Sylwestrisa z Ferrary. Kajetan, mimo iż był jednym z pierwszych uczniów św. Tomasza, to jednak odszedł od jego intuicji dotyczących rozumienia bytu i analogii. Przeakcentował on mianowicie różnicę między wyróżnionymi przez św. Tomasza podstawowymi elementami ontycznej struktury bytu, czyli istotą i istnieniem, a następnie pominął rolę istnienia w bycie realnym i skierował uwagę na poznanie istoty będącej zespołem cech². Taka interpretacja bytu pociągnęła z kolei za sobą odpowiadające jej ujęcie analogii. Inaczej zinterpretował byt Franciszek Sylwestris z Ferrary. W odróżnieniu od Kajetana podkreślił on rolę istnienia w bycie realnym, co pociągnęło także odmienne ujęcie analogii.

Do tej ostatniej interpretacji bytu i analogii nawiązali przedstawiciele tomizmu egzystencjalnego: E. Gilson, L. Elders, M.A. Krąpiec. W tym nowym

¹ Wykazał to M. A. Krąpiec w swojej rozprawie dotyczącej teorii analogii. Zob. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu, Dzieła*, t. 1, Lublin 1993.

² Por. tamże, s. 14.

ujęciu bytu to istnienie zajęło miejsce centralne, z metafizyki natomiast uczyniono naukę o istnieniu³. Wszyscy oni byli przekonani, że takie egzystencjalne ujęcie bytu jako bytu stanowi także odpowiednią, ontyczną podstawę do analogicznego poznawania Boga. W niniejszym artykule przedstawia się zarys tej egzystencjalnej koncepcji bytu, od której zależy teoria analogicznego poznania Boga, by następnie określić typ analogii, jakim posługuje się E. Gilson, L. Elders, M. A. Krąpiec w metafizycznym poznawaniu Boga.

1. Egzystencjalna koncepcja bytu

Wskazani tomiści przejmują od św. Tomasza rozumienie bytu, jako transcendentalnej i analogicznej struktury⁴. Rzeczywistość jest pluralistyczna, dlatego nie można, zdaniem twórców tomizmu egzystencjalnego, wiązać koncepcji bytu z jakimś jednym elementem jego ontycznej struktury. Jeżeli metafizyce stawia się jako zadanie poznanie bytu realnego, to poznanie takie wymaga, by nie tylko poznawać ten akurat element bytu, poprzez który jest on realny, lecz poznawać cały byt, czyli poznawać ten podstawowy jego element w przyporządkowaniu do wszystkich pozostałych elementów jego ontycznej struktury. Tymczasem już św. Tomasz zwrócił uwagę, że to właśnie istnienie jest tym czynnikiem, który sprawia realność bytu. Nie występuje ono jednak nigdy samo, lecz w realnym bycie jest przyporządkowane do ściśle określonej treści zwanej istotą⁵. Takie przyporządkowanie stanowi transcendentalną i analogiczną strukturę każdego bytu realnego, czyli strukturę całej rzeczywistości.

Jednakże istnienie znajduje się także w relacji do wszystkich pozostałych elementów tworzących ten byt, bowiem nie ma w bycie realnym nic, co by nie istniało⁶. Realny byt przecież to nie tylko samodzielnie istniejąca

³ „Das Neue in den Interpretationen, die Maritain und Gilson vorlegen, zeigt sich darin, dass das Sein eine zentrale Stelle erhält und damit die Metaphysik zur Wissenschaft des Seins wird”. L. J. Elders, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, Trad. allemande, Salzburg – München 1985, s. 150.

⁴ Zob. E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963; M. A. Krąpiec, *Byt i istota, Dzieła*, t. 11, Lublin 1994, s. 131-150; zob. L. Elders, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, s. 40-44.

⁵ Gdyby istnienie nie łączyło się z istotą, to nie byłoby bytowego pluralizmu. „Si enim esse subsistens, nihil praeter ipsum esse ei adiungitur”. Św. Tomasz z Akwinu, CG II, 52.

⁶ „Całkowite ujęcie poznawcze bytu obejmuje zarazem istnienie (*esse*) i coś, co istnieje (substancję)”. E. Gilson, *Byt i istota*, s. 90.

forma substancjalna, lecz także szereg form przypadłościowych istniejących istnieniem substancji⁷. Nadto obserwowane zmiany substancjalne prowadzą do odkrycia hilemorfizmu substancjalnego, czyli złożenia substancji z materii i formy⁸. W stosunku do wszystkich tych elementów tworzących ontyczną strukturę bytu istnienie jest aktem, każdy zaś element tej struktury jest wobec istnienia tym, czym możność wobec aktu⁹. Każdy przeto byt realny jest przeniknięty siecią relacji wewnątrzbytowych. Jedne są relacjami kategoryalnymi inne transcendentalnymi, to znaczy takimi, które jednakowo przebiegają przez wszystkie byty realne. Stan takiego bytowania został nazwany analogią¹⁰.

W egzystencjalnej koncepcji bytu zostały wyróżnione elementy ontycznej struktury bytu, oraz została ukazana rola istnienia jako naczelnego aktu urealnającego każdy element tej struktury. Dopiero tak rozumiany, analogiczny, ujęty egzystencjalnie byt, w realistycznym procesie poznawczym, stał się dla tomistów egzystencjalnych przedmiotem analogicznych ujęć poznawczych. Analogia poznania zasadzająca się na analogii bytu jako bytu jest także drogą poznania Boga¹¹.

⁷ Św. Tomasz łączy jedne przypadłości z materią, z której substancja jest złożona, inne zaś z jej formą. „Quia enim partes substantiae sunt materia et forma, ideo quaedam accidentia principaliter consequuntur formam et quaedam materiam”. Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia* IV.

⁸ Zob. M. A. Krąpiec, *Struktura bytu*, *Dziela*, t. 5, Lublin 1995, s. 187-275.

⁹ „Esse est actualitas omnis formae vel naturae... Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, sicut actus ad potentiam”. Św. Tomasz z Akwinu, *STh* I, q. 3, a. 4.

¹⁰ Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1988⁵, s. 481. „Das Seiende ist ein analoger Begriff, d. h. es bezeichnet Dinge, die ohne Einschränkung verschieden, aber unter einer bestimmten Hinsicht dieselben sind”. L. Elders, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, s. 46. Pojęcie bytu nie może być rozumiane jednoznacznie. Takie przekonanie z całą ostrością wyraził już Platon. „Die Frage, ob der Terminus „Seiendes“ ein eindeutiger (univoker) Name ist, wird – problemgeschichtlich gesehen – in voller Schärfe bereits von Platon gestellt: Wenn warm und kalt entgegengesetzte Wirklichkeiten sind, wie kann man dann das Seiende von ihnen aussagen? Ist das Seiende ein dritter Terminus, der den beiden andern hinzugefügt wird?”. Tamże, s. 44-45.

¹¹ Podstawą wydzielenia różnych typów analogicznego poznania jest rodzaj bytowych relacji wykorzystywanych w analogicznym poznaniu.

2. Analogiczne poznanie Boga według E. Gilsona¹²

Gilson sporo miejsca poświęca w swoich pracach zagadnieniu filozoficznego poznania Boga¹³. Dotyka on także zagadnienia poznania Boga na drodze analogii¹⁴. Jednakże nie wykorzystuje on analogii do poznawania istnienia Boga, lecz do poznawania Jego natury. Skądinąd wiemy, że poznanie tego, jaki Bóg jest, suponuje wiedzę o tym, że On jest. Dlatego Gilson najpierw zajmuje się zagadnieniem poznania istnienia Boga¹⁵. Wskazuje, że filozoficzne poznanie istnienia i natury Boga jest pośrednie, bowiem dokonuje się w oparciu o metafizyczną analizę i wyjaśnienie realnej rzeczywistości, oraz podkreśla, że cała filozoficzna wiedza o Bogu jest wiedzą o Nim jako o Racji i Źródle istnienia tej rzeczywistości. Według Gilsona tylko droga przyczynowości (*via causalitatis*) prowadzi do sądu stwierdzającego istnienie Boga. Pięć dróg św. Tomasza (*quinque viae*), to tylko różne warianty tej samej drogi przyczynowości. Wnioskiem każdej drogi jest bowiem ten sam sąd: „Bóg jest”. Tomista interpretuje poszczególne drogi św. Tomasza w kierunku wyeksponowania transcendentalnej relacji pochodności i stałej zależności w istnieniu bytów przygodnych od Boga. Pomiędzy światem i Bogiem przebiega relacja podobna do relacji pomiędzy skutkiem i przyczyną. Jednakże wyjątkowość relacji między światem i Bogiem leży w tym, iż świat jest pochodny w istnieniu od Pierwszej Przyczyny i stale w swym istnieniu od Niej zależny.

Jeśli zatem Bóg będąc Czystym Istnieniem¹⁶ jest Przyczyną sprawiającą istnienie bytów przygodnych, to zachodzi pewne niezawodne podobieństwo między bytami przygodnymi a Bogiem¹⁷. Byty przygodne są podobne do

¹² M. A. Krąpiec przywołuje całokształt podziału analogii atrybucji zarysowany przez Penido. Podstawą wydzielenia różnych odmian analogii atrybucji jest charakter relacji łączących analogaty mniejsze z analogatem głównym. Por. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, s. 330.

¹³ Zob. E. Gilson, *Bóg i ateizm*, tłum. M. Kochanowska, P. Muszyńska, Kraków 1996; tenże, *Bóg i filozofia*, przeł. M. Kochanowska, Warszawa 1961; tenże, *Pojęcie Boga w filozofii Tomasza z Akwinu*, w: *Studia z filozofii Boga*, red. B. Bejze, Warszawa; 1968, s. 202-218; tenże, *Tomizm, Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1998; tenże, *Trzy wykłady na temat istnienia Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, red. B. Bejze, t. 2, Warszawa 1973, s. 7-64.

¹⁴ Zob. tenże, *Tomizm*, s. 129-137.

¹⁵ Zob. tamże, s. 62-100.

¹⁶ Sąd o istnieniu *Ipsum esse per se subsistens* jest, według Gilsona, wnioskiem dróg św. Tomasza. Gilson pisze „prawdziwym celem dowodów na istnienie Boga jest osiągnięcie Tego, Który Jest, w oparciu o jakikolwiek z przedmiotów, o których można powiedzieć, że są”. Tamże, s. 106.

¹⁷ Por. Św. Tomasz z Akwinu, CG I, 29; por. tenże, STh I, q. 4, a. 3 resp.

swojej Przyczyny najpierw w tym, że istnieją; stąd poznając ich realność poznajemy prąźródło realności – Boga. Ta relacja pochodności bytów przygodnych od Boga jest, zdaniem Gilsona, właściwą i jedyną podstawą umożliwiającą nam bezbłędne przejście od stworzenia do Stwórcy. „Ten właśnie stosunek św. Tomasz zwie analogią, to znaczy proporcją”¹⁸. Dopiero analizując poznawczo tę analogię bytów przygodnych, możemy określić, jaki jest Bóg.

Tomista próbuje następnie ustalić zakres i stopień analogicznego podobieństwa bytów przygodnych do Boga. Zauważa, że byty przygodne są podobne do Boga we wszystkich doskonałościach pozytywnych, skoro On jest ich przyczyną¹⁹. Jednakże doskonałości te są tylko analogiczne, bowiem Bóg nie rodzi stworzeń, jak człowiek rodzi człowieka, dlatego stworzeniom nie przekazuje swojej natury; nie może On także dzielić ze stworzeniami wspólnej nazwy²⁰.

Zdaniem Gilsona, wiemy tylko, że te doskonałości są w Bogu, nie wiemy jednak w jaki sposób w Nim istnieją. „Wiadomo nam tylko, że są one w Nim tym, czym On jest i tak jak On jest sobą”²¹. Nie możemy przeto niczego jednoznacznie powiedzieć o Bogu i bytach przygodnych. Jednakże w mowie o Bogu w oparciu o pozytywne doskonałości bytów przygodnych nie zachodzi także całkowita wieloznaczność²². Wieloznaczność ma miejsce wtedy, gdy dwom różnym bytom tylko przypadkowo przysługuje ta sama nazwa. Wtedy wspólna nazwa nie określa żadnego stosunku między tymi bytami, gdyż stosunek taki nie istnieje, nie określa także podobieństwa tych bytów do siebie. Inaczej jest w przypadku mówienia o Bogu w oparciu o poznawane byty przygodne, gdyż pomiędzy bytami przygodnymi i Nim zachodzi stosunek pochodności i ich zależności w istnieniu, czego konsekwencją jest podobieństwo tych bytów do Boga. Gilson idzie tu wiernie za Tomaszem i nazywa taki sposób mówienia o Bogu analogią²³. Jednakże w analogicznym mówieniu o Bogu, gdy przypisujemy Mu doskonałości rzeczy stworzonych zawsze stwierdzamy, iż Bóg jest jakąś doskonałością w stopniu najwyższym (*via eminentiae*)²⁴.

¹⁸ E. Gilson, *Tomizm*, s. 132.

¹⁹ Por. tamże, s. 133; por. Św. Tomasz z Akwinu, CG I, 31.

²⁰ Por. E. Gilson, *Tomizm*, s. 130. Na temat stwórczego pochodzenia bytów przygodnych od Boga. Zob. tamże, s. 177-190.

²¹ Tamże, s. 131.

²² Jeżeli przypiszemy Bogu doskonałości bytów przygodnych, o których wiemy, że są w Bogu, lecz nie wiemy, w jaki sposób, to unikamy zarówno jednoznaczności jak też i wieloznaczności w mówieniu o Bogu. Por. św. Tomasz z Akwinu, STh I, q. 13, a. 5, resp.

²³ E. Gilson, *Tomizm*, s. 132; por. św. Tomasz z Akwinu, CG I, 33.

²⁴ Por. E. Gilson, *Tomizm*, s. 133.

Przedstawiony zarys drogi, na której Gilson ustawia poznanie Boga świadczy, że w tym poznaniu tomista wykorzystał jedną z odmian analogii atrybucji – *ef henos*²⁵. Byty przygodne są w niej analogatami mniejszymi. Bóg natomiast jest analogatem głównym. Poznanie istnienia Boga oraz pierwszego Jego atrybutu – *Ipsum esse per se subsistens* tomista łączy z *via causalitatis*. Na drodze analizy pięciu dróg św. Tomasza odkrywa on całkowitą pochodność bytów przygodnych od Boga oraz ich ontyczną zależność od Niego²⁶. Nadto analiza pięciu dróg św. Tomasza pozwoliła Gilsonowi określić charakter tej zależności.

Bóg dla bytów przygodnych jest przyczyną sprawczą, wzorcą i celową²⁷. W oparciu o ten ontyczny i transcendentalny związek analogatów mniejszych – bytów przygodnych z analogatem głównym Gilson rozszerza i pogłębia uzyskaną uprzednio w poznaniu przyczynowym wiedzę o Bogu. Stopniowe uwyrażnianie pojęcia bytu jako bytu poprzez formułowanie pojęć transcendentalnych oraz dostrzeżenie, że opisywane przez te pojęcia własności analogiczne i transcendentalne nie są formalnie w bytach przygodnych – analogatach mniejszych, wymaga uznania, że takie własności bytów przygodnych są formalnie w Bogu – analogacie głównym²⁸. Doskonałościowa treść analogatów mniejszych realizuje się w zależności od Analogatu Głównego. Wynika z tego, że nie można ostatecznie poznać doskonałościowej strony analogatów mniejszych bez odniesienia ich do Analogatu Głównego, czyli poznając ostatecznościowo analogaty mniejsze, tym samym poznajemy Boga²⁹.

Gilson związał poznawanie Boga z drogą analogii atrybucji. Tymczasem analogia ta nie jest autonomiczną metodą poznania Boga. Okazało się, że stosowanie jej w poznaniu Boga wymaga uprzedniej wiedzy o Jego istnieniu oraz wiedzy o ontycznej zależności bytów przygodnych od Niego. Ana-

²⁵ Podstawą orzekania o Bogu pewnych atrybutów jest przyporządkowanie (atrybucja) bytów przygodnych do Boga ze względu na pochodzenie wszystkich bytów przygodnych od Niego. Por. A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, Lublin 1999, s. 172; por. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, s. 330.

²⁶ W analogii atrybucji analogaty mniejsze cechuje zależność od analogatu głównego. Por. tamże, s. 27.

²⁷ Byty przygodne partycypują w swojej przyczynie sprawczej, wzorczej i celowej. Gruntownym rozpracowaniem zagadnienia partycypacji zajęła się Z. J. Zdybicka w swej monografii. Zob. Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, Lublin 1972.

²⁸ W analogii atrybucji oznaczona treść realizuje się formalnie tylko w analogacie głównym. Por. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, s. 26-27.

²⁹ W analogii atrybucji analogaty mniejsze są możliwe do poznania tylko poprzez odniesienie do analogatu głównego. Por. tamże, s. 29.

logia atrybucji wtedy może być zastosowana do poznawania Jego natury, gdy bazuje na takiej uprzedniej wiedzy o Bogu. Poznanie to ma jednakże u Gilsonego charakter realistyczny, gdyż zasadza się na metafizycznej analizie i wyjaśnieniu bytu jako bytu ujętego egzystencjalnie.

3. Analogiczne poznanie Boga według L. Eldersa

Elders nie zajmował się wprost zastosowaniem analogii w filozoficznym poznawaniu Boga. Pewne jednak zręby tego zagadnienia można odnaleźć głównie w jego metafizyce ogólnej³⁰. Utrzymuje on, że koncepcja metafizycznego poznania musi być dostosowana do realnego bytu, który jest analogiczny. Analogią bytu nazywa rzeczywiste istnienie różnych, do siebie niesprowadzalnych rzeczy, lecz w jednym określonym aspekcie takich samych³¹. Dopiero w oparciu o taki stan analogicznego bytowania można, jego zdaniem, orzekać jednakowe analogiczne pojęcia o różnych rzeczach. Jednakże te same analogiczne pojęcia orzeka się o dwóch różnych rzeczach zawsze na podstawie stosunku zależności, w jakim pozostaje jedna rzecz do drugiej (*per respectum unius ad alterum*)³². Według Eldersa to ten typ analogii, rozumianej jako orzekanie analogicznych pojęć o różnych przedmiotach, znajduje zastosowanie w metafizycznym poznaniu Boga. Ilustruje on zastosowanie tego typu analogii przykładem orzekania pojęcia „byt” o substancji i przypadłości.

Przypadłość jest realnym bytem, gdy jest zapodmiotowana w substancji. Podstawą analogicznego orzekania pojęcia „byt” o substancji i przypadłości jest pierwszeństwo bytowe substancji oraz ontyczny związek przypadłości z substancją. Można również orzekać wspólne analogiczne pojęcie o różnych przypadłościach. Wówczas podstawą takiego orzekania jest stosunek każdej z nich do substancji³³. Jednak ta ostatnia forma analogii orzekania nie ma, według Eldersa, zastosowania w metafizycznym poznaniu Boga.

³⁰ Zob. L. Elders, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, s. 45nn; zob. tenże, *La analogía en la filosofía y en la teología según Santo Tomás de Aquino*, „Sapientia”, 51 (1996), s. 41-57.

³¹ „Das Seiende ist ein analoger Begriff, d. h. es bezeichnet Dinge, die ohne Einschränkung verschieden, aber unter einer bestimmten Hinsicht dieselben sind”. L. Elders, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, s. 46.

³² Por. tamże, s. 48.

³³ „Zwei Akzidentien, die miteinander verglichen werden, sind Seiende, da jedes ein eigenes Verhältnis zur Substanz besitzt, aber wenn man die Substanz und ein Akzident mit-

Podobnie, jak do analogicznego orzekania tych samych pojęć o substancji i przypadłości, analogicznie orzeka się te same własności transcendentalne o Boga i bytach niekończących. Jednakże orzekanie analogicznych pojęć o bytach niekończących i Bogu, zakłada uprzednie poznanie istnienia Boga, Jego doskonałości³⁴ oraz partycypacji bytów niekończących w Bogu. Do tej wiedzy jednak nie prowadzi Eldersa drogą analogii, lecz podobnie jak Gilson dochodzi on do tej wiedzy o Bogu analizując *quinque viae*³⁵. Dopiero odkrycie stosunku pochodności bytów niekończących i ich partycypacji w Bogu, który jest doskonałością, upoważnia go do analogicznego orzekania transcendentalnych pojęć o Bogu i bytach niekończących³⁶. Stosunek pochodności i partycypacja bytów niekończących w doskonałości Boga czyni te byty w pewien sposób podobnymi do Niego.

Inna jest jednak relacja substancji do przypadłości i inna relacja bytów niekończących do Boga. O substancji i przypadłości można analogicznie orzekać te same pojęcia w oparciu o pewne podobieństwo proporcjonalne. Natomiast w przypadku analogicznego orzekania tych samych transcendentalnych pojęć o stworzeniach i Bogu nie zachodzi żadna proporcja³⁷. Nie można zatem twierdzić, że przypadłość do substancji ma się tak, jak byty niekończące do Boga – wszak między stworzeniami i Bogiem istnieje nieskończona odległość, którą Elders często podkreśla³⁸. Analogiczna struktura pierwszego członu została nadto ustanowiona z elementów tego samego bytu, zaś drugi człon jest analogiczną strukturą międzybytową. W takim razie nie można dopatrywać się analogii proporcjonalności ogólnej w stosowanej przez Eldersa drodze poznania Boga³⁹.

einander vergleicht und sie Seiende nennt, hat man die zweite Weise der Analogie". Tamże, s. 49.

³⁴ L. Elders jest zdania, że „poprawne zastosowanie imion do Boga, przenosząc je z poziomu stworzonego bytu, spoczywa na uprzednio zdobytym przekonaniu o doskonałości Boga”. L. Elders, *Filozofia Boga*, przeł. M. Kiliszek i T. Kuczyński, Warszawa 1992, s. 208, przyp. 76.

³⁵ L. Elders dokonał wnikliwej analizy *quinque viae*. Zob. tamże, s. 90-146.

³⁶ „Die Geschöpfe haben eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott, auf Grund derer es möglich ist, über beide analog zu sprechen. Das, was Gott wesenhaft zukommt, besitzen die Geschöpfe durch die Teilnahme”. Elders, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, s. 48; por. Tomasz z Akwinu, *Scriptum super libros Sententiarum I*, d. 19, q. 5, a. 2 ad 1; por. tenże, *Questiones disputatae de veritate* q. 21, a. 4.

³⁷ Por. L. Elders, *Filozofia Boga*, s. 216.

³⁸ Por. tamże, s. 219.

³⁹ Na temat struktury analogii proporcjonalności ogólnej zob. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, s. 227-230.

Tomista zauważył również, że własności pozytywne, jakie orzekamy o bytach niekoniecznych i Bogu odnoszą się wpierw i formalnie do Boga, bowiem doskonałości te wypływają z Boga ku stworzeniom, mimo iż z racji pierwszeństwa poznawczego stosujemy je najpierw do stworzeń⁴⁰. Zdaniem Eldersa, nie można się zgodzić z Kajetanem, który utrzymywał, że takie pojęcia jak „byt”, „dobry”, „piękny”, jeśli są orzekane o stworzeniach i o Bogu, tracą związek między sobą, bowiem orzekane o przypadłościach zawierają wskazanie na substancję, orzekane o substancji zawierają wskazanie na Boga, który jest już doskonałością samą w sobie⁴¹.

Elders, podobnie jak Gilson, wykorzystał w poznaniu Boga analogię atrybucji. Świadczą o tym wszystkie wskazane cechy analogii, jaką zastosował do poznania Boga. Poznanie Boga na drodze tej analogii nie jest jednakże autonomiczne, bowiem wymaga uprzedniej wiedzy o Nim. Wskazany typ analogii nie nadaje się więc do wnioszkowania zarówno o istnieniu, jak też i o naturze Boga. W oparciu o ten typ analogii stwierdza się jedynie przysługiwanie Bogu pozytywnych doskonałości, którymi odznaczają się także byty niekonieczne.

4. Analogiczne poznanie Boga według M.A. Krapca

Niewystarczalność analogii atrybucji oraz analogii metaforycznej w filozoficznym poznaniu Boga była inspiracją dla M.A. Krapca do dalszych badań nad zagadnieniem drogi analogicznego poznania Boga⁴². Zauważył on, iż analogia proporcjonalności właściwej wykorzystywana przez wielu autorów w poznaniu Boga nie jest jednolita. Analogia ta występuje bowiem w typie analogii proporcjonalności ogólnej i analogii transcendentalnej. Jednakże, zdaniem tomisty, nie zdawano sobie dotąd sprawy z istnienia tych odmiennych jej typów, a w poznaniu Boga stosowano tylko analogię proporcjonalności ogólnej nie nadającej się jednakże do uzyskania ściślejszego poznania bytu transcendentnego⁴³. W tego typu analogii nie dochodzi się, zdaniem Krapca, do stwierdzenia jakiejś jedności istotnej, czyli nie domaga się ona istnienia analogatu głównego. Operuje się w niej tylko jednością proporcjonalną, stąd posługując się nią, nie można poznać i ściśle określić

⁴⁰ Por. L. Elders, *Filozofia Boga*, s. 218-219.

⁴¹ Por. tenże, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, s. 47.

⁴² Por. M. A. Krapiec, *Teoria analogii bytu*, s. 231.

⁴³ Por. tamże.

stosunków, jakie zachodzą w bycie drugim⁴⁴. Analogia proporcjonalności ogólnej może zasadzać się bądź to na relacjach kategoryalnych, bądź to na relacjach transcendentalnych łączących konstytutywne elementy bytu, czy też jego elementy konsekwentne. Tomista zauważa, że zasadzające się na takich relacjach analogie międzybytowe utworzone z par stosunków łączących elementy konstytutywne bytu, bądź jego elementy konsekwentne są jednakże zrozumiałe bez odniesienia do jakiejś zewnętrznej racji dostatecznej, bowiem ich racją dostateczną są wewnętrzne przyczyny bytu.

Krąpiec wskazuje, że analogiczne proporcje można także ustanowić w oparciu o wyróżniony typ relacji transcendentalnych, których ostateczne wyjaśnienie domaga się stwierdzenia jedności istotnej korelatów tych relacji⁴⁵. Takim wyróżnionym typem relacji transcendentalnych są te, które łączą analogon będący istnieniem lub jakąś transcendentalną własnością, z analogatami, którymi są z kolei niesprowadzalne do siebie istoty poszczególnych bytów. W analogatach – istotach poszczególnych bytów nie ma jednakże ostatecznej racji tłumaczącej istnienie oraz te transcendentalne własności. Stąd muszą być one zależne od analogatu głównego, jako swego źródła⁴⁶. Istnienie i własności transcendentalne wchodzi więc w zakres ostatecznego przyczynowania przyczyn zewnętrznych. Utworzona w oparciu o wskazany typ relacji transcendentalnych analogia poznania domaga się przyjęcia analogatu głównego, który jako przyczyna zewnętrzna jest ostateczną racją tłumaczącą analogiczną rzeczywistość. Wraz z przyjęciem analogatu głównego, rozwiązuje się problem zrozumienia faktu transcendentalnej analogii bytu, w której występuje zdwojenie na analogat i analogon⁴⁷.

⁴⁴ „W tego typu analogii proporcjonalności ogólnej określenie jednej pary proporcji jest rzeczywiście zarazem swoistym określeniem innej pary proporcji”. Tamże, s. 228.

⁴⁵ Krąpiec nazywa ten typ analogii analogią transcendentalną w odróżnieniu od analogii proporcjonalności ogólnej. Obydwa wyróżnione typy analogii są różnymi odmianami analogii proporcjonalności właściwej. Analogia proporcjonalności ogólnej występuje w jakimś ograniczonym zakresie, natomiast analogia transcendentalna jest zakresowo nieograniczona. Por. tamże, s. 191.

⁴⁶ Zarówno istnienie jak też i transcendentalne własności są przez realny byt partycypowane.

⁴⁷ Typ analogii transcendentalnej prowadzi, zdaniem Krąpca, do uznania, „że tego rodzaju doskonałość (istnienie, dobro, jedność itd.) nie pochodzi od analogatu, w którym jakoś się wewnętrznie realizuje. Jest więc ona pochodna od takiego analogatu, czyli jest partycypacją takiego analogatu, w którym wyczerpuje się całkowicie, z którym stanowi tożsamość, będąc w nim elementem konstytutywnym, podczas gdy w innych analogatach realizuje się w sposób niedoskonały i niepełny, a przez to tworzy zdwojenie z analogatu i analogonu, między którymi jednak istnieje bardzo ściśle przyporządkowanie poprzez transcendentalną relację”. Tamże, s. 221.

Transcendentalna analogia poznania ma charakter ściśle metafizyczny, bowiem zadaniem metafizyki jest poznawanie całej rzeczywistości, zaś analogia transcendentalna daje możliwość takiego poznania. W oparciu o analizę transcendentalnej struktury bytu obejmującej cały zakres bytowania Krąpiec wyróżnił w tej strukturze pewne analogiczne proporcje, których zrozumienie wymagało afirmacji analogatu głównego. W ten sposób transcendentalna analogia poznania niejako wyrosła z dostosowania metafizycznego poznania do analogicznego sposobu bytowania, a jako analogia poznania związana została z całym procesem tego poznania. Stosując tę analogię wnioskuje się bowiem o istnieniu analogatu głównego, następnie wnioskuje się i orzeka odpowiednie cechy tego analogatu oraz określa stosunek analogicznych i transcendentalnych własności do analogatu głównego. Na tej drodze wyjaśnia się, dlaczego jakaś doskonałość analogiczna (istnienie) znajduje się realnie we wszystkich bytach, a równocześnie nie wyczerpuje się w żadnym z nich; dlaczego doskonałość analogiczna jest różna od samej istoty tych bytów.

Ostateczne wyjaśnianie tego problemu jest właściwym źródłem wiedzy o istnieniu Boga, o Jego naturze oraz stosunku świata do Boga. Posługując się transcendentalną analogią poznajemy zatem, że Bóg jest, oraz że jest: Czystym Istnieniem, Absolutną Jednością, Jedynością, Pełną Odrębnością, Absolutną Prawdą, Najwyższym Dobrem, Pełnią Piękna oraz jest Absolutnie Tożsamy. Co się zaś tyczy stosunku świata do Boga, to poznajemy, że świat partycypuje w Nim, jako swej przyczynie sprawczej, wzorczej i celowej.

Słusznie Krąpiec dostrzegł, że ten typ analogii znalazł pełne swoje zastosowanie w czwartej drodze św. Tomasza na istnienie Boga⁴⁸. Tomista szczególnie podkreślił rolę tej drogi, ponieważ jej osnową jest wzajemne przenikanie się analogicznego poznania Boga oraz poznania Boga według stosunku pochodności bytów przygodnych od Niego (*secundum habitudinem principii*). Jego zdaniem w metafizycznym poznaniu Boga analogia transcendentalna i *habitus principii* nie mogą być rozdzielane⁴⁹. Jednakże to wzajemne uwarunkowanie analogii transcendentalnej i *habitus principii* nie doczekało się jeszcze pełniejszego opracowania.

⁴⁸ Por. tamże, s. 161-162.

⁴⁹ Por. tenże, *Metafizyka*, s. 489.

SUMMARY**Dei per analogiam cognitio in thomismi existentialis
repraesentatorum selectorum doctrina**

In dissertatione hac quaestio quaedam enucleatur quomodo thomistae existenciales: E. Gilson, L. Elders et M. A. Krapiec analogia in philosophica Dei cognitione utebantur. Dissertatio divisa est in quattuor partes. In parte prima entis conceptio existencialis praesentatur, quae aequaliter omnibus supra enumeratis thomistis fundamentum est diversorum typuum Dei cognitionis analogicae. In secunda dissertationis parte via analogicae Dei cognitionis apud E. Gilson investigatur. In tertia autem parte idem facitur cum Dei cognitione analogica apud L. Elders. Demonstratur ambos thomistas in Dei cognitione philosophica attributionis analogia uti, quamvis Dei cognitio analogica apud hos auctores aliter secus praesentetur. In ultima dissertationis parte demonstratur via Dei cognitionis analogicae in operibus M. A. Krapiec. Manifestatum est eum in hac cognitione analogiam transcendentalem usum esse. Videtur, investigatione facta, hunc typum analogiae, adversus analogiam a E. Gilson et L. Elders elaboratam, aptum esse maxime ad Deum cognoscendum.

Krzysztof Tyburowski